И.Л.Бусева-Давыдова

СИМВОЛИКА АРХИТЕКТУРЫ ПО ДРЕВНЕРУССКИМ ПИСЬМЕННЫМ ИСТОЧНИКАМ XI-XУП вв.

Символическое осмысление христианского храма и отдельных его частей, возникшее уже на раннем этапе существования христианства и впоследствии углублявшееся и обогащавшееся, не прошло мимо внимания исследователей. Этим вопросом занимались как историки церкви или богословы [I], так и историки искусства [2]. К сожалению, в послереволюционной отечественной историографии данная проблема была снята с повестки дня, а достижения предшественников основательно забыты. Не были разработаны принципы подхода к подобному материалу, что привело к методологическому несовершенству и даже научной ущербности немногочисленных работ, затрагивающих символику храма, которые появились в последнее десятилетие. В первую очередь это относится к статьям М.П.Кудрявцева и Г.Я.Мокеева [3]. Вопрос об источниках по символике названными авторами не только не ставится, но, очевидно, даже не осознается: научное исследование представлений человека Древней Руси подменяется изложением произвольных ассоциаций самих авторов. В результате их квазисимволические построения отражают не историческую реальность прошлых веков, а массовое сознание нашего столетия.

Статья Г.К.Вагнера [4], свободная от субъективизма такого рода, тем не менее представляется весьма уязвимой по части первоисточников. Точнее говоря, ссылки на первоисточники в ней отсутствуют: автор оперирует исключительно чужими интерпретациями, в отборе которых он проявляет вряд ли уместную с точки зрения научного раскрытия данной темы широту. В круг цитируемых произведений, например, попа-

дает знаменитая тетралогия Т.Манна наряду с "Курсом научного атеизма", зато отсутствует основополагающая работа Н.И.Троицкого о символике храма, где специально рассматривается "отношение устройства храма к идее мира" [5].

Выгодно отличается от других работ последнего времени статья А.И.Комеча [6], основанная на греческих письменных источниках, хотя далеко не со всеми ее положениями можно согласиться. Она как бы продолжает "церковно-археологическую" традицию предшествующего столетия как по методике исследования, так и по предмету (символика византийской архитектуры). Здесь следует особо подчеркнуть, что до сих пор ни один исследователь не ставил себе целью реконструировать те представления о символике храма, которые существовали в Древней Руси, а не в Византии. Одни ученые ограничивались греческими текстами и архитектурой Византии, другие экстраполировали греческие представления на всю православную архитектуру вне территориальных и хронологических рамок.

Последний подход нельзя назвать неправомерным, поскольку вместе с византийской архитектурой на Русь пришло и греческое толкование храма. Однако следовало бы поставить вопрос, какие именно символические толкования и в каком виде стали известны на русской почве, имели ли они какие-нибудь отличия от греческих и претерпели ли дальнейшее развитие, в какой среде они бытовали. В настоящей статье мы предпринимаем попытку хотя бы отчасти очертить круг бытовавших на Руси источников по символике архитектуры.

Подобные источники можно разделить на две группы. В первую из них войдут канонические тексты, в свою очередь, делящиеся на две подгруппы. Одна подгруппа - это главным образом толкования на литургию, где перед изъяснением церковной службы приводились толкования храма и его частей, богослужебных одежд и утвари. Вторая подгруппа

- тексты, дополняющие и разъясняющие литургические толкования (постановления соборов, указы патриархов и т.п.). Вторая же группа источников - нецерковные тексты (фольклорные, литературные, мемуарные и пр.).

Символический способ изъяснения был органично присущ раннему христианству. Не случаен интерес Климента Александрийского к египетским иероглифам: этот отец церкви выделил у египтян кириологический (по подобию), тропический (по сходству одного предмета с другим) и энигматический (посредством загадок) способы обозначения [7], перечислив дозволенные христианам символичеcкие изображения - голубя, рыбу, корабль, лиру, якорь. В дальнейшем христианская теория символов была развита Дионисием Ареопагитом [8]. На основе его классификации "предметные, или вещественные церковные символы принято делить на знамения (знаки) и образы. Знамения - это такие предметы или изображения, которые передают духовное значение Божественных и небесных истин и явлений, не изображая их непосредственно... К знамениям относятся... внешние и внутренние архитектурные формы храма, его некоторые части, жертвенник..." [9]

Тесная связь храма с происходящим в нем действом привела к тому, что уже в раннехристианские времена архитектурные формы подверглись определенной регламентации. В "Постановлениях Апостольских" говорилось: "Да будет здание продолговато, обращено на восток, с пастофориями (боковыми отделениями алтаря?) по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю" [10]. Тертуллиан дал несколько иную формулировку тех же требований: "Дом нашего голубя прост, всегда на возвышенном и открытом месте и обращен к свету: образ св. Духа любит восток - образ Христа" [11]. Заметим, что символическое уподобление храма кораблю (и маяку-башне [12]) устойчиво сохранялось и оказало влияние на архитектурные формы культовых построек. Непосредственно с храмо-

вой архитектурой могут быть соотнесены слова Иринея Лионского: "Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем сколько их есть. Ибо так как четыре страны света... и четыре главных ветра..., а столб и утверждение Церкви есть Евангелие..., то надлежит ей иметь четыре столпа" [13]. Немаловажны были и отдельные высказывания творцов литургии - Иоанна Златоуста и Василия Великого (особенно примечательно уподобление церкви Иерусалиму [14]).

Первое развернутое толкование церкви принадлежит Максиму Исповеднику. Согласно его "Мистагогии", храм, во-первых, есть образ мира в целом: алтарь в таком случае обозначает горний мир, а помещение для молящихся - дольний. Во-вторых, храм может служить символом только чувственного мира; тогда алтарь - небо, а сам храм - земля. В-третьих, храм уподобляется человеку: алтарь есть душа, жертвенник - ум, а храм - тело. В-четвертых, храм является образом души в ее разумной и животной силе [15]. Примечательна принципиальная установка автора на тотальный символизм: "Весь мысленный мир таинственно в символических образах представляется изображенным в мире чувственном... и весь мир чувственный, если любознательно умом разбирать его в самых началах, заключается в мире мысленном" [16]. Впрочем, у Максима Исповедника это положение остается во многом декларативным: он не пытается составить некий тезаурус, установить соответствия хотя бы между архитектурными формами и их сакральными прообразами.

Согласно церковной традиции, такая попытка впервые была предпринята Софронием Иерусалимским [17]. Однако крупнейший знаток литургических толкований Н.Ф.Красносельцев доказывал, что рукопись, приписываемая Софронию, в действительности восходит к произведению малоизвестного церковного писателя конца XI в. Федора Андидского [18]. В таком случае наиболее ранним объяснением символики архитектурных форм следует считать труд Германа Константинопольского [19]. В нем

объясняется символика храма в целом, алтаря, престола, свода над жертвенником, кивория, космита, амвона и т.д. Эти объяснения представляют собою как бы напластование нескольких толкований, успешно разведенных Н.Ф.Красносельцевым. По его словам, "первое из... толкований храма есть, так сказать, толкование ветхозаветное, составленное применительно к понятию о ветхозаветном храме и культе, как прообразе храма и культа новозаветного, христианского. По этому толкованию, христианский храм устраивается на подобие скинии сведения, алтарь есть святое святых, киворий - образ кивота завета, космит - образ ветхозаветного космия, одежда священника - образ подира Ааронова, также и омофор и т.д. Это толкование должно быть самым древним. Следы его встречаются в Постановлениях Апостольских, у Евсевия и у других древних отцев. Второе толкование есть историко-топографическое. Оно составлено применительно к понятию о литургии, как о воспоминании страданий, смерти, погребения и воскресения Иисуса Христа. По этому толкованию церковь изображает собою распятие и гроб, и воскресение, конха есть образ пещеры, где погребен Христос, святая трапеза есть место, где положен во гробе Христос, киворий изображает место, где распят был Христос, решетки изображают решетки вокруг пещеры гроба в храме Воскресения, амвон изображает камень, отваленный от дверей гроба, одежда священника есть багряная хламида, бывшая на Христе во время страданий, полосы на рукавах стихаря означают узы Христа, а на боках - кровь, истекщую из ребра, епитрахиль - веревка на шее Христа, илитон - плащаница, которою обернуто было тело Христа во гробе и т.д. Это толкование, в наиболее характеристичных своих частях, могло явиться не ранее второй половины IУ в., когда над местами распятия и погребения Спасителя был воздвигнут Константином великолепный храм и когда топография главнейших христианских святынь стала доступна и понятна всем. Третье толкование мож-

но назвать мистическим или апокалипсическим. Оно составлено применительно к понятию о христианском богослужении, как образе служения Богу небесных сил. По этому толкованию храм есть земное небо, в котором обитает небесный Бог, било - трубы ангельские, жертвенник есть образ пренебесного и мысленного жертвенника, при котором служащие иереи изображают собою мысленную бесплотную иерархию вышних сил, алтарное возвышение (вима) есть трон, на котором царь всех Христос сидит со своими апостолами... Толкование это, имеющее свои основы отчасти в Апокалипсисе, в довольно развитом виде встречается у Евсевия Кесарийского (IУ в.)... Но с особой последовательностью это толкование проведено в сочинения[x] Дионисия Ареопагита, сделавшихся известными в церкви с УI в. и в сочинениях св. Максима Исповедника - писателя УI в., находившегося под сильным влиянием Дионисиевых творений"[20].

Наиболее полное освещение символика храма получила в сочинениях Симеона Солунского в первой половине ХУ в. В дальнейшем эта тема греческими авторами уже не разрабатывалась.

Вышеперечисленные труды отцов церкви УП-УШ вв. были известны на Руси еще в домонгольское время. "Изборник Святослава" 1073 г. содержит статью "Максима черноризца чии образ держит соборная церкви" с изложением соответствующего отрывка из Максима Исповедника, а "Изборник" 1076 г. знакомил с пониманием церкви как гроба Господня и земного неба[21]. Отрывки из Германа Константинопольского вошли в сборник ХШ в.[22]. Толкование Максима Исповедника ("Божия же церкви есть... (образ) разумного же мира, и чювственного человека; разумного ж мира притчя есть святительство (святилище), а чювственного церкви, человеку же образ есть святительство убо души, церкви ж тело"[23]) нередко встречается в рукописных сборниках ХУ-ХУI вв., а в составе "Златой цепи" XIУ в. под названием "Слово Василия Великого,

толк священнического чина" имелись сведения о символике храма, восходящие к Герману Константинопольскому ("Церкве есть храм Божий. Алтарь есть гроб Господень. Трапеза есть гробный затвор. Алтарный верх есть плащаница юже купи Иосиф. Амбон есть отваленный камень от гроба" [24]). Таким образом, наиболее общие представления о символике архитектуры были достаточно известны русскому читателю уже в XI-XIУ вв.

В XУ в. на Руси получают распространение довольно подробные толкования на литургию, описанные Н.Ф.Красносельцевым под названиями "Толк апостольстей соборной церкви" и "Служба толковая Иоанна Златоуста, толк Сихиев". Эти сочинения раз нятся друг от друга в первой, именно архитектурной части. "Толк апостольской церкви" начинается словами: "Церковь есть земное небо и храме Божии, славят бо в ней Бога, яко на небеси. Верх церковный есть глава Господня, алтарь есть престол Божий, или пакы алтарь есть гроб Господен. Трапеза есть перси Господни..." [25] .

"Толковая служба" дает более полное изложение этого предмета. Вследствие большого значения данного памятника для исследования символических представлений человека Древней Руси мы воспроизведем его текст, касающийся символических толкований храма, богослужебных и некоторых других предметов, по списку ОР ГБЛ, так как в списке, частично опубликованном Н.Ф.Красносельцевым [26] , довольно много искажений.

Начало, отсутствующее в списке ГБЛ, читается так: "Церковь есть небо земное и храм Божий невеста Христова... Алтарь есть престол Божий". Далее в нашем списке следует: "Алтарь образ есть вертепа, идеже погребен бысть Христос... Жертвенник есть место креста, на нем же источи кровь и воду... Трапеза есть перси Господня о ней же Христос на тайной вечери образ створи... (л.I). Кивот над трапезою за Кра-

нию гору, на ней же распятся Христос. Близ бе место подольно идеже погребоша. Есть же и по скринеи завета Господня... Кивот есть скрина. Престол есть за трапезою степеньское место, на нем же еще епископ сядет с прозвитеры. Образ есть второго пришествия, егда приидет и сядет на престоле... Иисус Христос с апостолы... Антимис есть написанный тител на кресте, или плат (л.I об.) имже закрыша ему очи биюща... На немже написан привет (так!) Божий. Являя я Божие имя аз есмь сый. Литон есть плащаница ею же обвит Иосиф Христа или пакы литон есть егда посла Пилат мечника пояся звать на судище сънем ушев свой с главы и простре ему по земли и рече господине сюду ступай. И прийде на судище егда вниде Исус к Пилату обаполы его беаху скипетри. И поклонистася скипетри Иисусови недвижимы никим же. И того ради вход и выход с рипидиями. Дискос есть и потырь очи Господни или пакы потирь (л.2) есть язва копийная... Сень есть ребра Христова, а сударь в убруса место, идеже бе на главе его. Аер есть облак небесный, иже над сенью перваго закона. Лжица есть святая Богородица, приимши небесный хлеб Христа во чреве... Кадилница есть человечество, а огнь божество, темьян дух святый. Светильнице есть предтеча или вертящееся копие у породы. Олтаря же малая обаполы разлучения ради праведных и грешных. Столпци алтарьнии суть колена агня. Двери же небесный чин аггельскый. Амбон есть гора равна по пророку рече бог на горе равне вознесете знамение. Знамение же есть святое Евангелие. Светиль- (л.2 об.) ница обаполу суть на аггела седившая у главы и у ногу, в гробе Господне. Или паки амбон есть отваленный камень от дверей гроба. Диакон же на амбоне аггел есть... Кандило суть воине стерегущей гроба Господня. Прибоженность есть по первому закону. Стояху бо в ни все, до покажения иерея, и излазаху. Верх церковный есть глава Господня. Главу убо церковную держит Христос, а шию апостоли, а пазухи евангелисты. А пояс праздници. Двери олта-

рю образ Спасов (л.3). Овца бо образу есть верных кротость оунец благопокривых послушание... горлица же целомудрие, голубь безлобие коза же приносяще млеко рекше учение книжное правыя веры. Крупы же добродетели. Масло помазание крещения (л.3 об.). Сапози на ногах ваших путника есть образ, пришествие от смерти на живот. Чресла ваши препоясана, рекше препоясавшеся мыслею от земных на небесная. Жезли в руках ваших, рекши вера твердая (л.4 об.)" [27].

Н.Ф.Красносельцев отмечал значительную оригинальность этого сочинения: по его наблюдению, лишь объяснения амвона и кадильницы совпадают с толкованиями Германа Константинопольского. Этот исследователь обоснованно считал, что "сочинение Германа была известно в Древней Руси, но книжные люди не довольствовались теми объяснениями, которые в нем заключались, переделывали его, вводили в него свои объяснения, заимствуя их из различных источников, даже апокрифических... Склонность к объяснениям последнего рода в Древней Руси была очень велика" [28].

Широкая известность "Толковой службы" подтверждается ссылками на нее в "Стоглаве", в любопытном тексте о жертвеннике и кутейнике. Собору был предложен вопрос следующего содержания: "Приносят боголюбцы ко святым божиим церквам ладан, и фимиан, и свечи, и просвиры: и то во святой жертвенник и во святой олтарь вносится по уставу. Да те же христиане приносят кутию и канон за здравие и за упокой, и на велик день пасху сыр, и яйца, и рыбы печени, а во иные дни колачи, и пироги, и блины, и короваи, и всякие овощи. А в Новегороде и во Пскове, на то устроят кутейник во всякой церкви, зде же убо та вся потребная вносят в жертвеник и во святой олтарь, а правила святых апостол и святых отец о сем запрещают. И впредь како сему достоит быти" [29].

Авторы соборного ответа обратились к авторитету "Толковой служ-

бы": "В божественной службе в толковой пишет: олтарь есть престол божий и образ вифлиемского вертепа, идеже родися Христос. Паки: олтарь образ есть вертепа, идеже погребен бысть Христос, якоже евангелист рече: и вертеп изсечен в камени, ту положиша Иисуса... Во олтари убо агнец жрется, принося тайную жертву, иже агнец прообрази во Египте Моисеевом... Олтаря же малая, оба полы, разлучения ради праведных и грешных. Жертвеник есть за Голгофу гору, на ней же источи Христос кровь свою..., и в него вносится священная токмо: просвиры и вино, и фимиян, и божественная книги, и прочая священная, а от простого ничто же не вносится. Другая же половина олтаря кутейник зовется, и в него вносится о здравии коливо, и канун, и прочее брашно, и на самое Христово воскресение пасхи, сыр и яица, и иныя яди, еже христианом повелено ясти" [30] .

В приведенном тексте речь идет о дьяконнике (сосудохранительнице или предложении, пользуясь терминологией литургических толкований). Из сочинений Симеона Солунского ясно, что и сосудохранительница, и жертвенник могли совмещаться в едином пространстве алтаря: "Сосудохранительница... изображает Вифлеем и пещеру; потому и бывает в углублении и недалеко от жертвенника" [31] . В приведенной фразе явно описывается алтарь с двумя боковыми нишами. Однако подобное совмещение функций было неудобно с практической точки зрения. Поэтому в русской архитектуре утвердился в качестве основного типа храм с троечастной апсидой, где слева от алтаря находился жертвенник. Правое же помещение по московской традиции, очевидно, использовалось для дополнительного престола (т.е. также функционировало как алтарь). Стоглавый собор указал на необходимость использования этой зоны как дьяконника (кутейника) и привел символическое обоснование такого использования ("разлучение", т.е. разделение алтаря "ради праведных и грешных").

Особый интерес к символике архитектуры проявился в XVII столетии. В первую очередь это объяснялось широким обращением к традициям греческой церкви. Патриарх Никон, конечно, не мог пройти мимо целого корпуса греческих литургических толкований. Очевидно, по его заказу некий монах Иоанн Нафанаил, близкий ко двору константинопольского патриарха, составил в 1653 г. "Книгу о тайнах церковных", которая была прислана в Москву, переведена на русский язык Арсением Греком и напечатана в 1656 г. под названием "Скрижаль" [32]. Она стала самым полным и систематическим изложением символики храма, богослужебных предметов и одежд, бытовавшим в Древней Руси: это изложение занимало 65 глав из 122.

Тексту предпослано обширное предисловие, в котором, в частности, объясняется необходимость издания такого труда: "Мнози християне приходят в церковь с великим желанием и благоговением, яко да слыша священная словеса св. литургии, и да видят страшная таинства, яже совершаются в ней. Но обаче не разумевают мест, в них же образуется познание единого коегождо таинства" [33]. Таким образом, по мнению автора предисловия, его современники плохо представляют себе символическую связь архитектуры с процессом богослужения. Отсюда понятно, почему в русской "Скрижали" эти вопросы заняли непомерно большое место – около половины всей книги, в то время как в греческих источниках они служат лишь преамбулой к толкованию литургии.

Составитель "Скрижали" пользовался в основном двумя святоотеческими трудами: "Изложением церковных служб и обрядов" Германа Константинопольского, к тому времени уже существовавшим в печатном виде [34], и "Разговором о св. священнодействиях и таинствах церковных" Симеона Солунского. Второй труд Симеона – "Толкование о Божественном храме и о служащих (в нем) священниках... посланное вопрошавшим благочестивым (христианам) Крита", как и сочинение Софрония Иеруса-

лимского (или Феодора Андидского), не нашел отражения в "Скрижали". Однако даже сочетание двух авторов могло привести к противоречиям, не говоря уже о существовании других сочинений вроде "Толковой службы", ставивших вопрос о соотношении старых "Скрижалей" с книгой Иоанна Нафанаила. Автор предисловия вышел из положения предельно просто, написав: "Якоже аще кто обрел бы в сем смиренном исправлении вещь именуемую инако от иных неких учителей, да не дивится, токмо да верует оному. Еже обрел бы прилично быти в чем, якоже есть мысль святых апостол и богоносных отец" [35]. Кроме того, он отметил принципиальную многозначность символики: "Многажды едина от иных скрижалей приемлется за две и за три вещи якоже богослов яве ныне покажет. Якоже святая и священная трапеза приемлется и вместо горницы постланыя, идеже сотвори Христос тайную вечерю, и вместо погребения Христова..., и вместо горы Елеонския идеже вознесеся" [36].

Впрочем, даже принимая эти оговорки, следует признать, что "Скрижаль" скомпилирована достаточно небрежно. Статьи одинакового содержания (о храме, об алтаре) помещаются в ней в разных местах. Вначале, например, идет вопрос: "Что есть церковь?" - и ответ: "Церковь есть храм Божий, место святое, и особый дом молитвы, собрание людей, и тело Христово, имя его, невеста Христова, яже призывает люди к покаянию и молитве... Церковь есть небо земное в него же пренебесный бог вселяется. Сия бо образует распятие, погребение, и воскресение Христово. Освященная и прославленная паче скинии свидения Моисеова от патриархов есть прообразованна, от апостолом основанна, в ней же есть очищение и святая святых. От пророков пророчествована, от иерархов украшенна, и от мучеников совершенна. Зане мощами сих святых есть сопрестолствованна. И инако. Церковь есть дом божий, зане внутрь ея бывает всегда жертва живая, и внутрь ея есть святилище, и св. вертеп, гроб, трапеза душепитательная и жи-

вотворящая, и верх ея бисери, сиречь божественные заповеди учения господня ко учеником его" [37].

Нетрудно заметить, что этот текст почти дословно взят у Германа Константинопольского: "Церковь есть храм Божий, место священное, дом молитвы, собрание народа, тело Христово, имя Его, невеста Христа, призывающая людей к покаянию и молитве... Иначе: церковь есть земное небо, в котором живет и пребывает пренебесный Бог. Она служит напоминанием распятия, и погребения, и воскресения Христова, и прославлена более Моисеевой скинии свидения: она предображена в патриархах, основана на Апостолах, - в ней-то истинное очистилище, и Святая Святых, - она предвозвещена Пророками, благоукрашена Иерархами, освящена Мучениками и утверждается престолом своим на их святых останках. - Иначе: церковь есть божественный дом, - где совершается таинственное животворящее жертвоприношение, - где есть и внутреннейшее святилище, и священный вертеп, и гробница, и душепитательная животворящая трапеза, - где (найдешь) перлы божественных догматов, коим учил Господь учеников своих" [38].

Следующие тексты о храме заимствованы уже у Симеона Солунского: "Храм же (образ) мира сего чювственного, горняя храма, сиречь верх знаменует небо, помост же, сиречь дольняя, знаменует землю и рай. Зане яко же посреди рая есть древо жизни, тако и посреде церкве есть древо жизни сиречь крест, иже носит плод жизни, сиречь Христа. Внешняя церкве знаменуют токмо дольняя части земли, яже знаменуют оных человеков, яже живут живот свой весь яко бессловесная животна, и ни едину вещь высокую и небесную во ум приемлют" [39]. У Симеона сказано: "Храм образует этот видимый мир; верхние части его - видимое небо, нижние - то, что находится на земле и самый рай; внешние же части - самые низшие части земли и одну только землю, по отношению к живущим неразумно и не знающим ничего высшего" [40]. Несколь-

ко далее автор поясняет, что "внешние части" - это притворы и места для оглашенных, "так как стоящие в них живут на земле еще подобно безсловесным животным" [41] . В статье "Что убо храм образует" компилятор опять возвращается к Симеону: "Храм убо божий дом есть, аще и создан есть каменми и древесы, обаче освящается благодатию божиею... и несть общий дом, якоже и прочии доми, но есть дом на земли посвященный богу, или вкупе с ним и некоему от святых его. Сего ради имать наименование святого, имже именовася..., ... глаголем по сему образу, да поидем к святей Троице, или ко Христу..., или Пречистей его матери... или некоему от святых. Что являет слово, являет яко посвятися Богу, и есть дом самого бога, и той обитает в нем, и раб его, им же именовася, той обитает в нем, яко во своем жилищи, и душей приходит тамо невещественне. Многажды есть ту положен с мощми своими, и божией силою и благодатию действует" [42] . Следование первоисточнику здесь почти дословное: "Храм есть дом Божий, хотя и устрояется благодатию... И после этого уже не похож на другие домы, но от земли освящен Богу... или вместе с тем кого-либо из Святых Его. Посему он и носит название того, в чье имя назван..., ... так и говорим: идем ко Св. Троице... ко Христу... или к Пресвятой Его Матери... или какому-либо святому. Что значат эти слова? То, что храм посвящен Богу и есть его дом, и что Он пребывает здесь; что и призываемый здесь слуга Его также пребывает в нем, как бы в своем жилище, невещественно привитает в нем душею, а часто возлежит тут и останками, и действует Божественной силою и благодатию" [43] .

Какие же основные положения о символике храма должен был усвоить из "Скрижали" русский читатель? Кроме вышеприведенного, ему сообщалось, что "храм разделяется на три, зане и бог Троица есть. Убо сего храма, сиречь церкве, образоваше скиния Моисеова, внегда бе

разделяема на три, и храм Соломонов яко же глаголет божественный Павел... На трое есть и церковь наша разделяема. Едино место женам, второе мужем, и третие алтарь, в онь же входят токмо священницы"[44]. В процитированном отрывке особенно важно предписание о раздельном стоянии во храме, существовавшее и в монастырских соборах: "Стоят убо по чину в церкви христиане. И первие убо священницы, таже второе монаси... паки по монасех, чистейшие от мирских, зане тии частее... причащаются". Таким образом, для всех находящихся в храме реализовывалась сакральная неравноценность отдельных зон интерьера и подчеркивалось возрастание святости места по мере приближения к алтарю.

В "Скрижали" объяснялось, что алтарь есть святая святых и престол Божий, он "образует умная, и место еже есть превыше небес, никто же не входит внутрь, токмо архиерей вкупе со священники"[46]. Свод над алтарем знаменует вифлеемский "вертеп", где родился Христос, и пещеру, где он был погребен. Престол (трапеза) знаменует место погребения Христа и престол Божий. Получает объяснение форма престола: "... со четырми углы есть трапеза, зане от нея воспиташася концы, и всегда и присно питаются, сиречь, души и телеса человеческая. Высока есть трапеза яко небесная, ибо таинство есть высокое возвышаемое, и пренебесное, и отнюдь высочайшее всея земли"[47]. Киворий над престолом символизирует Голгофу ("место, идеже распятся Христос") и Киот завета. Горнее место (архиерейское седалище) обозначает вознесение Христово, а его ступени - чины ангельские. Жертвенник - символ гроба Господня, а предложение (диаконник) - Вифлеем и вертеп; свод жертвенника - перенесение креста, а столбы, его поддерживающие - чудеса. Столбы, отделяющие алтарную часть от помещения для молящихся, "суть яко стена и твердь, яже разлучает вещественная от умных"[48] (т.е. материальное от духовного). "Космит" (иконостас) "являет союз любве и соединение и совокупление святых

от земли со Христом, вкупе с горними святыми ангелы"[49]. Амвон уподобляется камню, отваленному от гроба, и местам проповеди Христовой. "Клепало" (доска с колотушкой, колокол) есть образ гвоздей, которыми были прободены руки и ноги Христа (их "звяцание" отозвалось во всех концах вселенной), и образ ангельских труб, зовущих на брань с диаволом.

Нетрудно заметить, что все содержащиеся в "Скрижали" толкования, кроме последнего, относятся к внутренним формам храма. Это, безусловно, отвечает православному пониманию архитектуры как материальной оболочки ("создан есть каменмы и древесы") происходящего в ней священного действа. Недаром греческое слово "церковь" (экклесия) изначально обозначало собрание верующих и лишь впоследствии перешло и на помещение для этого собрания. Наружные формы храма не получили никаких символических толкований ни в канонической литературе, ни (скажем об этом, забегая вперед) в неофициальной. Однако в литературе XIX в. и в расхожих представлениях нашего времени[50] утвердилось представление о символическом значении количества глав храма. В связи с этим нам придется рассмотреть вопрос о символике чисел, доступной русскому читателю.

Выше мы приводим слова Иринея Лионского о символическом значении числа 4 применительно к количеству столпов храма. Второе символическое число столпов - I2 - называет Евсевий, связывая его с числом апостолов[5I]. Максим Исповедник предложил довольно сложное соотношение чисел I, 4 и I0 по поводу четырех добродетелей и десяти заповедей: "Четверица может составить десятицу, если постепенно слагать ее с единицею; но она же, с другой стороны, есть и единица, поскольку единично объемлет собою все добро и являет простоту и нераздельность божественного действия"[52]. Но еще более сложной была интерпретация апокалиптической меры - I2 тысяч стадий в стенах Горнего

Иерусалима - в "Толковании на Апокалипсис" Андрея Кесарийского, хорошо известном на Руси как в рукописном, так и в печатном варианте. По мнению этого автора, "дванадесят же тисящий стадий, яже имать град, негли убо знаменуют сего величество... Негли же и за число дванадесяти Апостолов... И седморичное же число, таинственное сущее, некиим разрешением представляется искомое. Реченныя бо тисяща стадий, тисяща семьсот четырнадесят знамения, глаголемые мили, совершают. От них же Тисяща убо являет безконечного живота совершенство. Седмьсот же, совершеное в покои. Четырнадесят же, сугубое субботство, душа и телесе (дващи бо седму, четырнадесят ест)" [53].

Обиходная символика чисел в Древней Руси, несомненно, была значительно более простой. Применительно к храму она раскрывалась при описании престола и светильников. Четыре столба, поддерживающие престол, символизировали евангелистов, один столб - Христа. Дикирий ("двусвещие") означал двойное естество Христа, трикирий - Троицу, семисвечник - семь даров св. Духа, двенадцать свечей паникадила были "за число дванадесяти апостол" [54]. Из упоминания ангельских чинов и "степеней" можно сделать заключение о символическом значении числа 9. Числа 5 и 13 выступают как производные от числа евангелистов и апостолов с добавлением Христа.

Еще раз следует подчеркнуть, что в источниках не только древнерусских, но даже XVIII и первой половины XIX вв. [55] нет упоминаний о символике числа глав храма. Патриарх Никон, упорно насаждавший "освященное пятиглавие", не преминул бы сослаться на его символическое значение, если бы таковое существовало, но ни в его сочинениях, ни в вопросах к патриарху константинопольскому эта тема не фигурирует. Остается предположить, что предпочтение пятиглавия объяснялось не символикой, а традицией, имевшей в средние века авторитет священного предания. Тексты XVII в., хотя бы косвенно связанные с исчислением

глав храма, свидетельствуют явно не в пользу пятиглавия: согласно "Катихизису" Лаврентия Зизания, "Бог-Отец Христа даде главу всей церкви... яко единсму телу нужда есть имети главу. Церковь же есть едино тело. Убо нужда есть имети ей едину главу Христа. Другую же неимать, ибо двоглавна или треглавна была бы, то некий позор был бы "[56]. А "Книга о вере", изданная в Москве и прекрасно известная Никону, недвусмысленно утверждала, что многоглавие "змию... свойственно есть, а не телу церковному"[57]. На этом основании Н.И.Троицкий даже называл пятиглавые храмы "несообразными с прабославным догматическим учением о церкви"[58]. Однако приведенные тексты, несомненно,имеют церковно-политический смысл: они направлены против папства и вряд ли могут быть экстраполированы на архитектуру.

Мало развита в "Скрижали" и символика цвета: белый стихарь означает свет Божества и чистоту, красный - кровь Христову. Более богатый материал предоставляли сочинения Дионисия Ареопагита, где красный символизировал огонь, желтый - "златообразие", зеленый - юность и цветение. Белый цвет означал также искренность, а черный - сокровенные тайны Божии[59]. Некоторое представление о символике цвета вкупе с символикой драгоценных камней русский читатель мог получить и у Андрея Кесарийского[60].

Символика архитектуры вызывала огромный интерес у читателей ХУП в. В 1685 г., например, в Яссах впервые был издан на греческом языке до того мало известный даже в греческой церкви труд Симеона Солунского. В том же году его книги были присланы патриарху Иоакиму, а с 1686 по 1696 гг. на Руси появилось сразу три перевода: Евфимия Чудовского, митрополита Досифея и Николая Спафария[61]. В 1689 г. Евфимий перевел Германа Константинопольского, а в 1700 г. в предисловии к одному из списков указывалось: "... писася многажды (подчеркнуто нами - И.Б.-Д.) сия книга... в ползу служителем и та-

инником церкви Христовы"[62]. Однако русская богослужебная практика и тем более интерьеры русских храмов ХУП в. существенно отличались от принятых в Византии УП-УШ и даже ХУ вв. Это вызвало желание приспособить древние толкования к новым условиям.

Даже в "Скрижали" заметна забота о русском читателе: некоторые греческие слова, данные в русской транскрипции, затем поясняются в тексте или на полях (катапетасма-завеса, фимиатон-кадильница, кандила-лампады). Иногда вначале дается калька-перевод (синфорион-сопрестолие), а затем добавляется соответствующий русский термин (горний престол). В отдельных случаях можно говорить о переносе значения греческого термина на русские реалии. Так, у Симеона Солунского двустолпие (диастила) обозначает столбы, несущие космит: они "суть как-бы твердь, разделяющая духовное с чувственным"[63]. Автор же русского перевода под двустолпием, очевидно, понимал восточные столбы храма, к которым крепился иконостас и которые "суть яко стена и твердь, яже разлучает вещественная от умных"[64] (подчеркнуто нами - И.Б.-Д.) Вероятно, случалось, что новые оттенки возникали при переводе самопроизвольно. Скажем, местонахождение "перлов божественных догматов" у Германа Константинопольского (судя по тексту, содержащихся в церкви или на престоле), в "Скрижали" локализуется таким образом: "И верх ея бисери, сиречь божественные заповеди". Данную фразу можно отнести как к индитии (сверху престола), так и к завершению церкви. Последняя интерпретация открывала возможности для символической трактовки архитектурного убранства[65].

Некоторые моменты, имеющиеся в "Скрижали", дополнительно уточнялись: так, патриарх Никон сообщал константинопольскому патриарху, что, по русскому обычаю, мужчины и женщины во время богослужения стоят вместе, и интересовался, "аще есть благословно, или законно сицевое дело"[66]. Паисий, сославшись на Григория Богослова, предпи-

сал "особно быти пределом женским, от оных мужеских". Так как в предписании говорится о "пределах", а не о расположении мужчин впереди женщин, как в тексте "Скрижали", Паисий, вероятно, имел в виду не поперечное, а продольное деление храма, известное по поздней богослужебной практике (мужчины стоят справа, а женщины - слева, как то полагалось в XIX в.).

Отдельные толкования "Скрижали" казались русскому читателю недостаточными. Явно обедненной выглядела символика колокола, отождествлявшегося с билом или клепалом. Как известно, на Руси колокольный звон получил исключительное развитие и стал важным элементом богослужения. Вероятно, это и побудило патриарха Никона подробнейшим образом изложить символику колокола и звона в надписях на Воскресенском и Всехсвятском колоколах Нового Иерусалима. Первая из них гласит: "Приидите убо и видем и навыкнем, кии вещи и образу разум, и кая истина, к ней же образ сей знаменует, не бо туне и яко же прилучися сию потребу узакониша божественнии закони, но разум имуще, яко да ради знамени и образа к началом образных истин восходити возможем начальное коло, не имуще конца, Безначального Отца собезначальное, горнее кола от венца собезначальное рождение Сына от Отца, а звукогласное исхождение от кола венца исхождение Св. Духа от Отца, нераздельное Троицы всенераздельное бытие рещи, и несть ни един кроме инех, или без инех глаголемому, или разумеваемому, идеже аще именуется; четверо же Евангелисты, четыре столпа миру и четырех добродетелей от Евангелия научаемся: мужеству, мудрости, целомудрию, правде, ибо четыре части мира суть: Восток, Запад, Север и Полудние, и четверочастно круг лету венчается: весною, летом, осенью, зимою, и четверочастно земля состоится: Европою, Азиею, Америкою, Африкою" [67]. Здесь, кроме символики числа четыре, читателю надписи преподносится весьма остроумное сравнение колокола с Троицей: круг, ле-

жащий в основании колокола, символизирует Бога-Отца, верхняя часть - Бога-Сына, а колокольный звон - Св. Духа.

Вторая надпись носит более церковно-исторический характер: "В древнем законе повеле Моисею Господь Бог сотворити себе две трубы серебряные кованые Царю, да будут тии на созвание сонму и составляти полки и да трубити има и да соберутся к тебе весь сонм пред дверми храма свидения, и да трубите знамение... Еще и в Новом Законе устрояная божественная благодать духовные трубы новому Израилю доброгласные кинвалы, или рещи общим словом колокола, и елицы слышав доброгласные сия и духовные трубы в праздники Господские и на всяку молитву во дни и в нощи усердно без лености собирания, не како пред храмом свидения древнего сеннописанного закона, но внутрь храма Господня, и не на едины чувственныя вополчахуся враги, и на невидимые..." [68]. Подобные надписи, конечно, явление исключительное, но ярко свидетельствующее о том важном значении колокола, которое потребовало его символической интерпретации.

Желание пополнить свои представления о символике храма и согласовать их с русской архитектурой обусловила популярность на Руси книги Феодосия Сафоновича "Выклад о церкви и ея тайнах", изданной в Киеве в 1666 г., несмотря на то, что она была осуждена православной церковью как еретическая из-за неверного указания времени пресуществления св. даров. Этот автор опирался на сочинение Симеона Солунского, не использованное Иоанном Нафанаилом, и внес в свою книгу некоторые дополнения соответственно практике своего времени. Новым для русского читателя было заимствованное из "Толкования" Симеона представление о двучастном делении храма - на алтарь и собственно храм, когда алтарь обозначает тайну пресв. Троицы, божественную природу Христа, человеческую душу и небо, а помещение для молящихся - деяния Троицы, человеческое естество Христа, тело и землю [69].

Однако важнее было то, что вместо малопонятного греческого

"космита" у Сафоновича появилось, по существу, описание иконостаса. Он объяснил, почему перед алтарем изображают Христа с двенадцатью апостолами (апостольский деисус, принятый в середине ХУП в. и в русской церкви), истолковал название царских врат и написанные на них сюжеты. Функция "разделения видимых от невидимых", в греческой традиции присущая столбикам космита, была перенесена на царские врата [70]. Уточнился и вопрос с киворием: в "Скрижали" под этим термином явно понимается как надпрестольная сень, так и дарохранительница (на поля вынесено пояснение - ковчежец, в то время как в тексте речь идет скорее о сени). Феодосий Сафонович четко разъяснил, что"над Престолом покрытие значит небо, и малюют теж на том покрытии небо, а в том покрытии голуб, в котором Пречистые Тайны ховают" [71].

Украинские писатели, безусловно, обогатили представления русских читателей. Лаврентий Зизаний, например, углубился в этимологические изыскания, задавшись вопросом: "Откуду имать имя свое церковь?" Впрочем, объяснение было достаточно курьезным: "Мы убо русь от царя именуем церковь, зане есть жилище царя небесного, аки бы глаголюще царственница. Грецы же ю нарицают своим их языком - екклисия..., сиречь созвание или собрание... Ляхи же от кости нарицают костел, аки бы рекуще, костница" [72]. А Кирилл Транквиллион [73] дал целую сводку различных символов церкви: виноград, дщерь Сионская, стражница, вежа, колесница многоочитая, гора тучная, скарбница, второй рай, восток пресветлый, невеста Христова, дева, страждущая жена, корабль, царство Христово, овчарня, Сион, небесный Иерусалим. Некоторые из них могли реально ассоциироваться с архитектурой (стражница, вежа, скарбница, корабль). Не исключено, что "узорочье" русских храмов ХУП в. связывалось у современников с образом "невесты Христовой" с подвесками у ланит и ожерельем на шее (Песн. I,10,11).

Можно ли судить о широте распространения символических представлений в народе? Очевидно, рядовому прихожанину были известны только наиболее общие толкования о храме, предельно кратко сформулированные протопопом Аввакумом: "Церковь бо есть небо, церковь - духу святому жилище; херувимом владыка возлежит на престоле, господь серафимом почивает на дискосе" [74]. Иначе трудно понять просветительский пыл патриарха Никона, поместившего внутри Воскресенского собора изразцовую надпись об этих сюжетах: "Сказание о церковных таинствах, яко храм или церковь мир есть, сие святое место, Божие селение и соборный дом молитвы, собрание людское: святилище же тайны олтарь, в нем же служба совершается; трапеза же есть Иерусалим, в нем же Господь водворися и седе, яко на престоле, и заклан бысть нас ради. Предложение же Вифлеем есть, в нем же родися Господь..."[75]. Если надписания на иконах, форма крестов и даже "яйцо струфокамилово" вызвали различные, иногда чисто фольклорные толкования [76], то символика архитектуры в народной литературной традиции оказалась обойденной. Символика чисел обыгрывается в форме загадок такого плана: "Что есть: четыре орлы едино яйцо снесли?" (ответ - евангелисты и Евангелие); или: "Что есть: супруг волов двенадцать, а сеятелей четыре, а жателей сто пятьдесят, уторжеся нива, сотвори три копы?" (ответ - 12 апостолов, 4 евангелиста, 150 псалмов во псалтири, нива - Богородица, копы - Отец и Сын и св. Дух) [77]. Единственная принадлежность культовой архитектуры, встречающаяся в источниках такого рода, - колокол. В "Луцидариусе" дается вполне каноническая его трактовка: "В ветхом завете бяху роги, Иерихон бяше одолен единым рогом, зане и стены градные падоша на землю. В тех рог место бяше у нас колоколы и звон" [78]. Напротив, совершенно фольклорно колокол осмысляется в загадке: "Что есть: живый мертвого бияше, мертвый же кричаше, на глас же его мнози народи стекошася?".

Итак, даже краткий предварительный обзор древнерусских источников по символике архитектуры позволяет заключить, что такая символика существовала и основывалась на греческих источниках, незначительно дополняясь или корректируясь. Практически все символические толкования касались внутренних форм храма. Таким образом, нет никаких оснований объяснять те или иные особенности внешнего облика русских церквей их символическим значением. Многообразие и высокие художественные достоинства отечественного зодчества вызывались иными причинами. В нем воплощались не единичные символические соответствия, но образ Бога как "образ высочайшия красоты" [79]. По Симеону Солунскому, "красота храма означает, что Пришедший к нам красен добротою... и что Он есть прекрасный жених, а Церковь - прекрасная невеста Его" [80]. Поэтому строители Воскресенского собора в Новом Иерусалиме позволили себе отступление от иерусалимского образца ради большего благолепия храма: "Вкруг по стенам балясы каменные сквозные, и поясы ценинные сделаны красоты ради, в прибавку сверх росписи Иерусалимской" [81] (подчеркнуто нами. - И.Б.-Д.).

Изучение символических представлений человека Древней Руси - безусловно, важная задача для историков культуры, но для архитектуроведения она является периферийной. Знание символики влияло на восприятие интерьера храма, но не на построение конкретной архитектурной формы, развивавшейся по своим собственным законам. Но тем не менее древнерусские источники по символике архитектуры должны занять свое место в арсенале историка древнерусского зодчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Голубинский Е.Е. История русской церкви. - М., 1909. Т.I, полутом II; Багрецов Л. Смысл символики, усвояемой свв. отцами

и учителями церкви христианскому храму и его составным частям. - СПб., 1910; Ястребов А. Храм, его символика и значение в жизни христианина // ЖМП. 1953. № 11. С.32-36; Успенский Л.А. Символика храма // ЖМП. 1958. № 1. С.47-57.

2 См.: Уваров А.С. Христианская символика: Символика древнехристианского периода. - М., 1900. Ч.I; Покровский Н.В. Очерки памяников христианского искусства и иконографии. - СПб., 1910.

3 Кудрявцев М.П. Пространственная композиция центра Москвы ХУП в. // Архитектурное наследство. - М., 1976. № 25. - С.23; Мокеев Г.Я. Многоглавые храмы Древней Руси // Архитектурное наследство. М., 1978. № 26. - С.49-52 (здесь многоглавие древнерусских храмов вульгаризированно объясняется многоглавостью языческих богов: "...многоголовые капища оказались смененными многоглавыми храмами"); Кудрявцев М.П., Мокеев Г.Я. О типичном русском храме ХУП в. // Архитектурное наследство. М., 1981. № 29. - С.70-79 (завершение в виде горки кокошников объявляется воспроизведением языков пламени).

4 Вагнер Г.К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. М., 1986. Т.47. - С.163-181.

5 Троицкий Н.И. Христианский православный храм в его идее: Опыт изъяснения символики храма в систематическом изложении. - Тула, 1916. - С.5 и сл.

6 Комеч А.И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. - М., 1978. - С.209-223.

7 См.: Уваров А.С. Указ.соч. - С.94-95.

8 Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии или священноначалии. - М., 1786; Он же. О церковном священноначалии. - М., 1787. О сочинениях Дионисия Ареопагита в русской рукописной традиции см.: Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литератур[illegible] IУ-ХУ веков. -

Л., 1987. - С.5-59.

[9] Настольная книга священнослужителя. - М., 1983. Т.4. - С.14, 15.

[10] Цит. по: Троицкий Н.И. Указ.соч., - С.9.

[11] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. - СПб., 1850. Ч.4. - С.32.

[12] Уваров А.С. Указ.соч. - С.162-164.

[13] Сочинения св. Иринея, епископа Лионского. - М., 1871. - С.311-313.

[14] См.: Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. - Сергиев посад, 1918. Ч.I. - С.68.

[15] Преподобного Максима исповедника тайноводство, о том, чего символами служат действия, совершаемые по чину св. церкви в Божественном собрании (литургии) // Писания св. отцев и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. - СПб., 1855. Т.I. - С.304-307.

[16] Цит. по: Уваров А.С. Указ.соч. - С.305.

[17] Отрывок из слова св. Софрония, патриарха Иерусалиского, о Божественном священнодействии // Писания св. отцев... Т.I. - С.265-288.

[18] Красносельцев Н.Ф. О древних литургических толкованиях // Летопись историко-филологического общества при имп. Новороссийском университете. - Одесса, 1894. IУ. Византийское отделение, П. - С.178-257.

[19] Св. отца нашего Германа, патриарха Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о их значении // Писания св. отцев... Т.I - С.357-426.

20 Красносельцев Н.Ф. Указ.соч. - С.221-223.

21 Изборник 1076 г. - М., 1965. - С.257-259.

22 Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. - М., 1889. Отд. II, ч.2. - С.420.

23 Цит. по: Красносельцев Н.Ф. "Толковая служба" и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века. Библиографический обзор // Православный собеседник. - Казань, 1878. Май. С.6.

24 Цит. по: Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. - Казань, 1889, ч.2. - С.167-172.

25 Цит. по: Красносельцев Н.Ф. "Толковая служба..." - С.8.

26 Там же. - С.21-22.

27 "Толкование на литургию", посл. четв. XV в. // ОР ГБЛ, ф.651, № 106.

28 Красносельцев Н.Ф. "Толковая служба..." - С.10.

29 Стоглав. - М., 1913. - Л.43 об.

30 Там же. - Л.44.

31 Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях и таинствах церковных // Писания св. отцев... - СПб., 1856. Т.II. - С.191-192.

32 Скрижаль. - М., 1656.

33 Скрижаль. - Л.1.

34 Сочинение Германа было издано в 1526 г. в Риме и в 1560 г. в Париже (см.: Красносельцев Н.Ф. О древних литургических толкованиях... - С.184).

35 Скрижаль. - Л.9.

36 Там же. - Л.8.

37 Там же. - Л.II-I2.

38 Герман Константинопольский. Указ.соч. - С.357-358.

39 Скрижаль. - Л.75.

40 Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях... - С.I83.

41 Там же. - С.203.

42 Скрижаль. - Л.79-8I.

43 Симеон Солунский. Указ.соч., - С.I79-I80.

44 Скрижаль. - Л.53-55.

45 Там же. - Л.9I-92.

46 Там же. - Л.58.

47 Там же. - Л.28-29.

48 Там же. - Л.89.

49 Там же. - Л.90.

50 См., например, Никольский К.Т. Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. - СПб., I894. - С.2 (со ссылкой на "Историю русской церкви" митрополита Филарета); Кудрявцев М.П. Пространственная композиция... - С.23; Мокеев Г.Я. Столичный центр Пскова конца XУ в. // Архитектурное наследство. - М., I976. № 24.- С.67-68.

5I Четыре книги Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской, о жизни блаженного царя Константина // Сочинения Евсевия Памфила. 2-е изд. - СПб., I850. Т.2. - С.I95.

52 Максим Исповедник. Указ.соч. - С.314.

53 Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис. - Киев, 1625. - Л.109.

54 Скрижаль. - Л.29, 76-77.

55 Наиболее полными компендиумами такого рода в новое время были следующие: Вениамин, архиепископ. Новая Скрижаль: Полное объяснение всех церковных служб, обрядов, молитвословий и предметов церковного обихода. В четырех частях - СПб.1801 (выдержавшее 9 изданий), и: Дмитриевский И.И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию... - М., 1803 (вышедшее тремя изданиями). Авторы этих сочинений также основывались на святоотеческих творениях.

56 Лаврентий Зизаний. Катихизис большой. - М., 1627. - Л.119.

57 Книга о вере. - М., 1648.

58 Троицкий Н.И. Указ.соч. - С.42.

59 Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии или священноначалии. - М., 1786. - С.102-104.

60 Андрей Кесарийский. Указ.соч. - Л.110-111.

61 Красносельцев Н.Ф. Толковая служба... - С.41-42.

62 Там же. - С.43.

63 Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях... - С.190-191.

64 Скрижаль. - Л.60.

65 См. сноски №№ 37,38. Нельзя исключать, что эта строка "Скрижали" обусловила появление изразцовых фризов в постройках Нового Иерусалима.

[66] Паисий, патриарх Константинопольский. Толкование литургии // Скрижаль. - М., 1656. - Л.121.

[67] Цит. по: Леонид. Историческое описание Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленное по монастырским актам настоятелем оного архимандритом Леонидом. - М., 1876. - С.203.

[68] Там же.

[69] Феодосий Сафонович. Выклад о церкви и ея тайнах. - Киев, 1666. - Л.1-2.

[70] Там же. - Л.3.

[71] Там же. - Л.4 об.

[72] Лаврентий Зизаний. Катихизис большой - Л.180.

[73] Кирилл Транквиллион. Зерцало богословия. - Почаев, 1618; - Унев, 1692.

[74] Житие протопопа Аввакума. - М., 1965. - С.232.

[75] Леонид. Указ.соч. - С.100.

[76] См.: Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. - Троице-Сергиева Лавра, 1911. Ч.3. - С.76, 81, 180.

[77] Архангельский А.С. Указ.соч. - С.139.

[78] Там же. - С.174.

[79] Паисия Лигарида опровержение челобитной попа Никиты // Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И.Субботина. - СПб., 1895. Т.9. - С.194.

[80] Симеон Солунский. Разговор о св. священнодействиях... - С.195.

[81] Леонид. Указ.соч. - С.78.